BIBELFORSKAREN

TIDSKRIFT FÖR
SKRIFTTOLKNING OCH PRAKTISK KRISTENDOM

UTGIFVEN AF

ERIK STAVE

TRETTIOANDRA ÅRGÅNGEN

1915



UPPSALA & STOCKHOLM
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
(I DISTRIBUTION)

UPPSALA 1915
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

INNEHÅLL.

Uppsatser.

Litteraturanmälan.

Den dogmatiska traditionen vid Lunds universitet.

Installationsföreläsning, hållen i Lund den 4 febr. 1914.

När Martin Erik Ahlman i den nystartade lundatidskriften Theologisk Quartalskrift år 1828 inför en uppsats med titel »Förslag till fred emellan olika tänkande teologer», vidfogar han följande randanmärkning: »Något krig emellan olika tänkande Theologer har i Sverige på lång tid icke varit eller åtminstone icke blifvit fortsatt, af det hufvudsakliga skäl, att betydligt olika meningar sällan blifvit offentligen yttrade. Då denna tystnad nu blifvit bruten, synes det vara angeläget, att de, som kunna verka på opinionen, använda då och då en och annan stund att prevenera densamma mot den gamla Polemiken, hvars stöd den gamla tron, så vidt den är sann, visserligen icke behöfver» (Theologisk Quartalskrift 1828, h. 3 sid. 1, anm.). Jag anför detta citat, därför att det påtagligen för oss till en brytningstid inom den lundensiska teologiens historia, och därför att det just är från denna brytningstid, som begynnelsen till den dogmatiska traditionen vid Lunds universitet låter sig dateras.

En fråga tvingar sig här genast fram. Finnes det då verkligen så mycket af gemensamhet och sammanhang, att det kan vara berättigadt att använda uttrycket »dogmatisk tradition» om den lundensiska teologien under 1800-talet? Det är gifvet att jag här i dag endast kan stanna inför hufvudpunkterna i denna idéhistoria: först hvad O. Ahnfelt i sina »Minnen» kallar »reformfakulteten», hufvudsakligen Ahlman och Reuterdahl, vid sidan Thomander, vidare hvad som kallats »den stora fakulteten», E. G. Bring och Flens-

burg — där bredvid står sedan Sundberg och i större eller mindre närhet ytterligare Olbers, Warholm, S. L. Bring. — Slutligen — den tredje hufvudpunkten — inför Pehr Eklund. Redan det blotta omnämnandet av dessa namn framkallar äfven för dem, som helt flyktigt känna den lundensiska teologien, bilden af så många skilda åskådningar, åskådningar som f. ö. delvis öppet legat i fejd med hvarandra, att det åtminstone vid första påseende synes vara mer än tvifvelaktigt, om man med rätta skulle kunna tala om en dogmatisk tradition. När jag nu söker upptaga frågan till behandling måste jag med förbigående af mycket, som i och för sig kunde vara af intresse, inskränka mig till de tvenne hufvudsakerna: frågan om den lundensiska dogmatikens allmänna orientering och frågan om det från innehållets synpunkt väsentligaste.

1. Så mycket är då i hvarje fall visst, att det med hänsyn till den allmänna teologiska bakgrunden till det dogmatiska arbetet är fullt i sin ordning att nämna Ahlman och Reuterdahl såsom begynnare till en lundensisk tradition. Programmatiskt skrifver Reuterdahl, också i första årgången af den nyssnämnda Quartalskriften: »Hvad ändtligen Theologerna icke må uraktlåta är att låta sin verksamhet gå i bredd med tidens och vara combinerad med den. Hvad som i vetenskapernas stad, dit ju Theologien också vill höra, står på isolerpallen, det står på likpallen» (Theol. Quartalskrift 1828, h. 2, sid. 26 f.).

Oppositionen mot isoleringen af teologien inneslöt för Reuterdahl och Ahlman dels krafvet på förbindelse med hvad som öfverhufvud uträttades inom den teologiska världen, dels ock en uppfordran till aktgifvande på hvad som i allmänhet försiggick inom det samtida vetenskapliga och kulturella lifvet. I intet af dessa båda afseenden har Reuterdahls maning förklingat ohörd, den angifna dubbla tendensen har fått bilda en grundval för lundensisk tradition. Lifligt förfäktas såväl af Ahlman som Reuterdahl teologiens hemortsrätt vid vetenskapernas bord, med framhållande af att den kritiskt teologiska forskningen ej får göra sina under-

sökningar beroende af på förhand fastställda resultat — »undersökningarna äro — heter det — intet värda, om de icke äro fullkomligt oberoende af sådant» (Reuterdahl, Inledning till Theologien, sid. 129). Och till det teologiska meningsutbytets befrämjande framställer Ahlman den gyllene regeln: att döma, icke det som negeras utan efter det som poneras: »förf. kan icke undgå, säger han, att anse det för ett fel, att icke gifva akt på det ganska betydliga, hvari man öfverensstämmer med andra theologer, men endast på skiljaktigheterna, och att efter den gröfsta formen mäta alla formerna af den grundtyp, som man med eller utan skäl förkastar» (Theol. Quartalskrift 1828, h. 3, sid. 11, anm.).

Gå vi nu härifrån ett steg närmare den egentliga dogmatiken, så är det till en början tydligt, att det dogmatiska idealet under sådana förhållanden icke kan blifva något så kalladt repristinationsteologiskt. Det kan för det första icke vara en biblicism, för hvilken uppgiften skulle blifva att reproducera det såsom fastående och uniformt dogmatiskt läroinnehåll fattade bibelstoffet. Ett sådant betraktelsesätt låter sig ju i själfva verket konsekvent blott upprätthållas på verbalinspirationsteoriens grund, och denna grund var såväl för Ahlman som Reuterdahl oåterkalleligen raserad. Ett af Ahlmans fredsvillkor i det förstnämnda fredsförslaget, hvilket inom parentes sagdt mera bar karaktären af förslag till ordnad krigsföring, har följande lydelse: »Att ingen viss teori om den Heliga Skrifts gudomliga ursprung är absolut nödvändig för att vörda de sanningar den innehåller» (Theol. Quartalskrift 1828, h. 3, sid. 6); både Ahlman och Reuterdahl ha ju f. ö. gifvit flerfaldiga uttryck åt nödvändigheten af samt äfven själfva försökt sig på utöfvandet af en historisk-kritisk behandling af de bibliska texterna. Kunde det dogmatiska idealet således å ena sidan icke vara det biblicistiskt reproducerande, så kunde det å andra sidan icke heller vara det traditionalistiskt reproducerande, i den meningen att den evangeliska dogmatiken skulle på ett bokstafsmässigt sätt vara bunden af kyrkans bekännelseskrifter. Också på denna punkt befinna sig Ahlman och Reuterdahl

i god öfverensstämmelse. Det kan, säger Ahlman, icke vara fråga om band till bokstafven, utan om öfverensstämmelse »till anda och hufvudsakligt innehåll». Förf. medger, fortsätter han, »att uttrycket hufvudsakligt innehåll lämnar vid bestämmandet rum för godtycke, men tror, att det vore både fruktlöst och orättvist att lägga band på kyrkans blifvande representanter, emedan dem tillkomma samma rättigheter att efter bästa förmåga tolka den Hel. Skrift, som kyrkans Reformatorer ägde och begagnade» (Theol. Quartalskrift 1828, h. 3, sid. 5, anm.). Reuterdahl upptar denna fråga till utförlig behandling efter föredömet af Schleiermachers berömda skrift: »Über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher» och försöker positivt bestämma, huru bekännelseskrifterna, såsom han säger, äga »en flerfaldig viktighet» — en historisk, såsom viktiga dokument för kyrkans upphof, en dogmatisk, såsom exakta uttryck för den tro, som blef kyrkans bildande medelpunkt, slutligen en konstitutiv. Härom heter det: »i detta fall är det dock tydligt, att deras mening, deras anda, deras totalitet skall afses, icke lösryckta stycken, ordalag eller bokstäfver» (Theol. Quartalskrift, 1829, h. 3, sid. 41 f.). — Vi möta i dessa uttalanden om dogmatikens ställning till bekännelsen en åskådning, hvilken i det följande fortsatts och utbildats och hvilken i senare tider från auktoritativt lundensiskt håll häfdats i den form, att ställningen till de kyrkliga symbola bör vara en icke bokstafsmässig, utan »evangelisk» bundenhet (Jfr t. ex. särskildt Biskop Billings uttalanden i kyrkomötet 1893 vid debatten om Bekännelseskrifterna).

Den samstämmighet vi hittills funnit emellan Ahlman och Reuterdahl försvinner, när vi komma närmare in på frågan om dogmatikens orientering. Deras blickar vändas åt skilda håll — till inga mindre än Kant och Schleiermacher. Ahlman säger själf vid ett tillfälle, att han närmast vill räkna sig såsom »rationell supranaturalist». Några i hans kvarlåtenskap befintliga ungdomsdokument visa, att han i början stått den egentliga rationalismen närmare. Såsom teologisk

skriftställare afgränsar han sig mot densamma, men försvarar den ofta mot enligt hans mening orättvisa anklagelser, stundom på ett sätt som påminner om Schleiermachers bekanta behandling af panteismen i Der christliche Glaube. Det som Ahlman fann hos Kant var icke — och det är karakteristiskt nog för den teologi, som i början af förra århundradet stod under Kants omedelbara inflytande — hvad den ritschlska teologien framför allt velat finna, att trostankarna ligga på andra sidan om hvarje teoretisk bevisning och att teologien bör hållas fjärran från metafysiken. Utan hvad Ahlman fann, var — oafsedt Kants pliktlära, hvilken Ahlman i vissa afseenden söker utfylla — en »förnuftets religionslära», hvilken sedan kräfde sitt komplement af »kristendomens positiva grundläror». Ahlman kan visserligen gifva starka uttryck för, hur (såsom han säger) »Kristi historia efter de historiska urkunderna» är »den basis, på hvilken tron hvilar» (Ahlman, Theologiska Skrifter, sid. 364). Men karakteristisk för hela hans grundåskådning är titeln på en liten, i hans samlade teologiska skrifter införd uppsats: »Några ord till bestyrkande af den af äldre teologer yrkade satsen, att Förnuftets religionslära, särskildt betraktad, är ofullständig, och att det bristande endast kan fyllas af Christendomen» (Ahlman ibm, sid. 351 f.).

När Reuterdahl låter Schleiermacher för första gången komma till inflytande inom den svenska teologien, är det icke till den spekulativa sidan hos den store teologen, som han anknyter. Utan det som för honom har grundläggande betydelse är mästarens antirationala framhållande af religionens eget självständiga område, vidare hans häfdande af att all religion har sin tillvaro såsom positiv och historiskt bestämd, slutligen hans hänvisning till det af Kristus bestämda gudsförhållandet såsom kristendomens princip. I tanken på Kristus såsom »hufvudpersonen för alla kristna» har, heter det i några utomordentligt karakteristiska ord från 1840, »den som skall arbeta på kristendomens upprätthållande något att gripa uti, han har något

fastare än s. k. idéer, men tillika något af idéer modificerbart; han har något mildare, mänskligare, mera eftergifvande och kärleksfullt än en rigorös sekttro, men tillika något fast och under vindkasten orubbligt. Det är vår mening, att detta, att tron på Kristus, på en verklig och lefvande Kristus, skall bevaras såsom det förnämsta och högsta. Dess bestånd är kristendomens bestånd, dess räddning är kristendomens. Genom dess försvinnande är kristendomen ohjälpligt försvunnen och kan hvarken kvarhållas i dystert omgärdade borgar eller på öppna filosofiska allmänningar» (Theologisk Quartalskrift 1840, sid. 283). Uttalandet är typiskt för Reuterdahl, det åskådliggör såväl hans positiva ståndpunkt som den för honom karakteristiska motsättningen till å ena sidan den sekteriska eller, såsom han själf hellre sade, metodistiska tankegången, å andra sidan den s. k. spekulativa teologien. När Reuterdahl nu alltså hänvisade till ett historiskt faktum såsom trons grund och när samtidigt för honom det historiskt-kritiska utforskandet af de bibliska urkunderna framstod såsom en oeftergiflig fordran, är det en gifven sak, att han måste föras in i det för all senare teologi så aktuella problemet historia. För honom blir det då emellertid sanningsbevis nog att hänvisa till den tillvaro kristendomen äger såsom »lefvande historia» — på samma sätt som t. ex. Sverige omedelbart har tillvaro för svensken — åskådningen kommer här äfven, hvad f. ö. själfva ordalagen beträffar, märkligt nära hvad som på sista tiden gjorts gällande af den tyske teologen Wobbermin (jfr Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, 1911, samt Aulén, Uppenbarelse och historia i den nutida teologien, Bibelforskaren 1912, sid. 299 f.). För Reuterdahl bildade emellertid denna tankegång, hvilken ju uppenbarligen icke upptager det invecklade problemet i hela dess vidd, utgångspunkten för ett betraktelsesätt, hvilket mer och mer tillåter honom att stanna vid det historiskt tillblifna läroinnehållet såsom sådant utan någon rätt klar princip, efter hvilken detta kunde sofras och värdesättas.

Går man nu från Ahlman och Reuterdahl framåt, möter

man en af de skarpaste brytningarna inom lundateologien: uppgörelsen mellan dessa båda å ena sidan och å andra sidan de män, hvilka sedermera kommo att stå såsom ledare för den s. k. stora fakulteten, E. G. Bring och W. Flensburg. Mest tillspetsad möta vi denna uppgörelse i en debatt mellan Ahlman och Bring, införd i tidskriften Studier, Kritiker och Notiser 1842 (och sedermera fortsatt i mera privata former). Saken var ju den, att Bring och Flensburg i en rad afhandlingar från slutet af 30- och början af 40-talen med eftertryck söka sitt stöd hos den hegelska filosofien och densamma närstående teologer. »Den historiska dogmen», säger t. ex. Bring i den omtalade debatten, »blifver i sitt rätta väsende förklarad, i det den aflägger den för densamma främmande, utifrån lånta föreställningens form, uti hvilken den af traditionen blifvit öfverlämnad, och framträder uti begreppets egen nödvändighet och således från all enskildhet och godtycklighet fria form». Inflytandet är icke blott formellt och terminologiskt. I de anförda orden röjer sig den hegelska tankegången, enligt hvilken tron och dess uttryck tillhöra »föreställningarnas» lägre sfär och nu skola genom den filosofiska bearbetningen flyttas upp i en sfär af högre dignitet, begreppets. Den dogmatiska teologien säges också — efter det kända mönstret — intet annat vara än en spekulativ utveckling af treenighetsläran. En närmare granskning af diskussionen mellan Ahlman och Bring visar dels, att på hvardera sidan hvarandra kompletterande tankar af för den evangeliska tron omistlig art gjorts gällande — så t. ex. när Bring häfdar hvad vi kunna kalla den kristna uppenbarelsens outtömlighet och Ahlman å sin sida dess fullgiltighet. Dels är det ock oförtydbart, att den kritiske Ahlman sagt beaktansvärda ting mot öfvertron på det hegelska systemets förmåga och mot faran i att öfverhufvud lägga trosinnehållet under ett på förhand färdigt filosofiskt system. Dock kan det svårligen bestridas, att Ahlman ligger under i debatten. Och detta beror, noga sedt, ej blott på Brings större smidighet och öfverlägsna dialektik, utan till sist på den inneboende svagheten i Ahlmans position

med dess komplementssynpunkt — förnuftets religionslära ifylld med kristendomens positiva grundläror — hvilken omöjliggjorde en verklig öfverlägsenhet i förhållande till Brings spekulativa teologi. Det är därför icke så förvånande, att Ahlman drefs till uttalanden, som inneburo en afvikelse från hans egna grundsatser, när han nämligen slutar med att i viss mån döma från den fastslagna lärans synpunkt i stället för med inre öfverbevisning.

Ett faktum är nu, att det hegelska inflytandet så småningom aftog hos Bring och Flensburg samt de teologer, hvilka stodo dem nära. Hvarpå detta beror kan icke utredas utan att frågan om det bestämmande innehållet i den dogmatiska traditionen beröres: det beror nämligen på det växande intresset för och uppskattningen af de reformatoriska centraltankarna. En förmedlande tanke — därför ock den långvarigast inflytelserika — från det hegelska arfvet har varit denna filosofis starka uppskattning af historien såsom en den gudomliga andens själfrealisation. Det är uppenbart, att denna tanke står i god samklang med reformatorisk grundåskådning, så snart blott kritiken vänder sig mot den panlogistiska bakgrunden hos Hegel. Och detta sker i själfva verket redan från början, då t. ex. Flensburg i en skrift Om Guds allestädesnärvaro finner, att Hegel ej låter Guds upphöjdhet öfver skapelsen komma till sin rätt och att därför ej Guds »verkliga själfnärvarelse» kan häfdas (Jmfr Flensburgs docentafhandling: Om Guds allestädesnärvarelse). D. v. s. historien får icke fattas vare sig såsom den af sig själf fortskridande utvecklingen af det en gång gifna eller såsom blott mänsklig kamp utan midt i denna möter den »öfverhistoriska» verkligheten, Guds skapande och handlande kärleksvilja. — Oafsedt det rent formella märkas f. ö. efterverkningarna af den hegelska begynnelseperioden i två hänseenden: dels i det allmänna intresset för att bevara sambandet med den idealistiska filosofien, dels däri, att man icke vill låta utgestaltningen af trostankarna stanna förr än den nått det metafysiska.

Om Pehr Eklund slutligen skall och bör en öfversikt

sådan som denna företrädesvis talas från det dogmatiska innehållets synpunkt. Vilja vi emellertid äfven från hittills berörda synpunkter kasta en blick på hans teologi, så är det tydligt, att här redan från början, t. ex. i arbetet Den teologiska vetenskapen, möter ett starkt intresse för att värna om teologiens egenart. Schleiermacher får i detta afseende — och f. ö. äfven i andra — än en gång säga sitt ord till den lundensiska teologien. Sambandet med det inom den lundensiska teologien föregående visar sig emellertid i fråga om de nyss berörda synpunkterna. Det möter redan vid bestämningen af teologiens föremål: detta är »det gudomliga lifvet, sådant det, evigt lefvande i sig är närvarande och deltager i historiens lif» (Den teologiska vetenskapen, sid. 29). Evolutionsbegreppet öfverträffas, heter det senare (I Den apostoliska tron, andra artikeln, sid. 8), »af begreppet historia, särskildt i form af helig historia. Så kalla vi den sig med gudomligt evighetslif fyllande historien, hvari utvecklingen nedifrån och tillflödet eller insatserna ofvanefter underbart mötas. Detta begrepp utgör ock själfva den äkta personliga kärleksreligionens grundbegrepp». Pehr Eklund vill ock ha vägen öppen åt den idealistiska filosofien till: »det ligger i filosofiens och religionens väsen att söka hvarandra», säger han och tillägger, att förnekelsen af en förbindelse rent af skulle leda till bådas förintelse (Den teologiska vetenskapen, sid. 56 f.). Och slutligen — äfven om i hans senare skrifter inflytande från Ritschl är omisskänneligt, har Pehr Eklund icke följt denne i hans afvoghet mot metafysiken. Tvärtom har han i sitt stora arbete, Den apostoliska tron, på ett förebildligt sätt angifvit teologiens ställning till denna. Den metafysik, om hvilken här kan och bör vara fråga, är endast ett *religiöst*-metafysiskt förhållande, och detta just sådant det är gifvet i och med den heliga historia, däri vi såsom kristtrogna äro inbegripna, således ett *historiskt*-religiöst-metafysiskt.

Skulle man då försöka att draga ut något slags facit af hvad den lundensiska traditionen har att säga om dogmatikens allmänna orientering, kunde man, med beak-

tande af alla skiftningar, framhålla såsom tendensen i det som arbetar sig fram tre ting: medvetenheten om egenarten af den verklighet, som är den kristna trons grund, månheten om att det öfvervärldsliga innehållet ej får förkortas, handen uträckt till den filosofi, hvilken är af sådan art, att en förbindelse kan vara möjlig.

2. Jag har redan i det föregående vid ett tillfälle måst vidröra frågan om det *behärskande innehållet* i den dogmatiska traditionen och därvid mera allmänt formulerat detta såsom ett växande häfdande af de centrala reformatoriska tankarna och af Luther. Ett växande betonande häraf. Går man till det första »kritiska» skedet, Ahlman och Reuterdahl, så märkes ännu icke så mycket — åtminstone direkt — af ett dylikt intresse. Ingendera anknöt medvetet till Luther. Hvad Reuterdahl beträffar är det karakteristiskt nog, att han direkt framhåller Melanchton på Luthers bekostnad — ett betraktelsesätt som ju f. ö. icke var främmande för den af Schleiermacher influerade s. k. förmedlingsteologien. Dock kan med fog sägas, att både Ahlman och Reuterdahl på visst sätt förebåda den senare lutherskt färgade traditionen, såtillvida som båda under slutet af 30- och början af 40-talen kritiskt vända sig mot riktningar, hvilka de själfva kallade »metodistiska» och hvilka, genom de lagiska och mekaniserande schemata de ville lägga på allt kristligt lif, i själfva verket afveko från det reformatoriska idealet. Om denna polemik dock stundom måhända mera sårade än öfvertygade, berodde detta utan tvifvel i icke så ringa grad på, att kongenialiteten med det reformatoriska trosidealet icke var större än den verkligen var.

Starkt medvetet framträder emellertid detta urgerande af Luther hos den lundateologi, hvilkens representativa organ Svensk Kyrkotidning var. Det som utgjorde denna tidskrifts program och som så godt som helt fyllde dess spalter var ju framställandet af ett kyrkoideal, hvilket så eftertryckligt som gärna möjligt försäkrade sig vara det fullödiga uttrycket för Luthers åskådning, hans som, en-

ligt Kyrkotidningen, »blottat kyrkans gudomliga grund» och »uttalat dess eviga princip» (Svensk kyrkotidning 1859, sid. 374). I fråga om rötterna till detta betonande af Luther må här såsom *en* betydelsefull faktor pekas på Schartau och den medvetna anknytning till Luther, som hos honom finnes. F. ö. har äfven det af Schartau mer eller mindre starkt präglade kyrkliga livet i Sydsverige med dess accentuerande af den kyrkliga ordningen och det kyrkliga ämbetet haft en omisskännelig betydelse för den förfäktade kyrkoteorien — äfven om denna eljest i mer än ett afseende ganska starkt kontrasterar mot de schartauska synpunkterna. (Jfr Aulén, Den lutherska kyrkoidén, sid. 159 ff.)

Till Luther ville ju också Pehr Eklund framför allt anknyta — till Luther »när han är som störst» eller när han talar som »renast evangeliskt». Detta präglar så hans teologi, att hans främsta arbeten direkt vilja vara kommentarer till Luthers förnämsta folkböcker, hvarvid den behärskande synpunkten är just att vilja lyssna ut och lägga fram hvad som är »mest evangeliskt» öfver och i motsats till alla lägre arter af kristendom.

Vi måste nu emellertid gå vidare från dessa mera allmänna bestämningar och fråga oss, om det i detta betonande af det reformatoriska finnes någon speciell tanke, hvilken i särskild grad sätter sin prägel på den dogmatiska traditionen. Nära till hands kunde det då ligga — och det vore helt visst ej heller oberättigadt — att fästa blicken vid den vikt utgestaltandet af det kristna samfundsidealet visar sig äga. Odisputabelt tar arbetet härpå hufvudparten af det dogmatiska intresset såväl under Kyrkotidningens dagar som under den följande teologgenerationen. Och äfven hos Pehr Eklund häfdas kraftigt vår »gudsdyrkan» såsom »samfundsartad» i anslutning till Luthers ord om kyrkan såsom modern, hvilken föder och fostrar — icke underligt då, att hans teologi ville vara kyrkovetenskap eller »nordisk kyrkovetenskap», såsom han säger i företalet till första häftet af sin stora Lutherutläggning, dateradt Ansgarii dag 1897, just i dag för 17 år sedan.

Emellertid måste man, såvidt jag kan se, betrakta hela detta centrala intresse från en bakomliggande och djupare synpunkt. Hvilken denna är, kan i självfva verket icke vara tvifvelaktigt: en teologi som med växande ifver sträfvar att tillvaratga och utveckla det för reformationen karakteristiska måste ju vara kongenial med det, hvari Luther en gång fann den stora vinsten i det trygga svaret på frågan om »den nådige Guden», reformationens sola gratia — om än denna term gratia enligt Pehr Eklunds anmärkning »i uttrycksfullhet står tillbaka för och ej *lika* klart talar om 'kärlekens hjärtelag' som de enkla orden ur Luthers barnabok: faderlig godhet och barmhärtighet». När gudsgemenskapen i denna reformatoriska centraltanke framträder såsom en i förhållande till vårt läge irrationell och paradoxal, men icke desto mindre fullviss verklighet, så ställer detta de mest djupgående kraf på den evangeliska teologien, kraf som denna alltför ofta högst bristfälligt uppfyllt, när den nämligen haft så lätt att på olika sätt återfalla i det af reformationen principiellt öfvervunna lagiska betraktelsesätt af det kristna gudsförhållandet.

Det är nu i självfva verket icke svårt att se, att det djupast sedt är *denna* reformatoriska grundtanke, som uppbär det kyrkoideal, på hvilkets utgestaltande den gamla lundensiska teologien nedlade sitt drygaste arbete. Vid första påseende faller här visserligen främst i ögonen den skarpa motsättningen till de rörelser, hvilka man betraktade såsom upplösning af kyrklig sed och ordning. Men ser man noga till, visar det sig, hurusom bakom denna opposition och på djupet ligger den insikten, att det samfundsideal, för hvilket det väsentliga är tanken på mänskliga föreningar och sammanslutningar, just genom sin nödvändiga sträfvan att i det yttre uppdraga fasta gränser människor emellan icke kommer att göra rättvisa åt den gudomliga kärlek, hvilken äfven i det fördolda skaffar sig väg till människors hjärtan. Det behöfs knappt heller någon utförlig bevisning för den evangeliska karaktären af det

samfundsideal, för hvilket det bärande är tanken på, huru Guds kärlek utöfver alla människolifvets gränser och beräkningar kallande och samlande går sin väg genom tiderna. De lundensiska teologerna sågo ock tillräckligt djupt in i hvad denna tanke måste betyda för den andliga friheten för att se, att den frihet motsidan talade om och kämpade för hade mera af frihetens sken än af dess verklighet och blott alltför lätt hotade att slå om till trångt andligt förmynderskap. Nu kan det emellertid icke förnekas, att dock från evangelisk synpunkt vissa brister vidlådde också det gamla lundensiska kyrkoidealet; och därvid ser man återigen sammanhanget mellan detta ideal och nådesbegreppet. Ty när Guds nåd icke alltid konsekvent fattades på ett klart personligt sätt, utan stundom vid sakramentsläran kunde få en till en viss grad naturartad biton, så medförde detta med nödvändighet en öfvervärdering af det kyrkliga samfundets institutionella sida, särdeles framträdande i teorierna om det kyrkliga ämbetet. Det skulle dock helt visst vara en grof orättvisa, om dessa brister hindrade oss från att till fullo uppskatta den djupgående betydelse denna lundensiska teologi just genom själfva sin hufvudtanke haft såväl med hänsyn till den samtida svenska och allmän-protestantiska situationen som med hänsyn till ännu icke afslutade efterverkningar.

Den katolska teologien har som bekant alltid med förkärlek riktat den anmärkningen mot den evangeliska, att dennas tal om den oförskyllda nåden skulle innebära en afprutning på det sedliga allvaret. Den dömer här från sina egna förutsättningar, i det att den själf aldrig kunnat komma helt loss ifrån att fatta Guds nåd och det sedliga krafvet såsom två hvarandra balanserande storheter, därvid ett plus å den ena medför motsvarande förminskning å den andra. Otvifvelaktigt har faran för ett dylikt dilemma varit stor äfven för den evangeliska teologien. Och närmare bestämdt har här denna fara visat sig bestå däri, att man utgående från tanken på vägen till gudsgemenskap såsom en allmängiltig och för alla lika väg drif-

vits antingen tillbaka till en lagisk uppfattning eller också till en falsk evangelisk — man tänke t. ex. på lagisk eller s. k. hyperevangelisk pietism. Denna senare tror sig då tillvarataga den reformatoriska nådestanken genom att göra begynnelsen på vägen så lätt som möjligt, under det att man då i själfva verket blott uppnår ett afkortande af det sedliga krafvet i dess fulla allvar.

För Pehr Eklunds dogmatiska författarskap är helt visst knappast något så karakteristiskt som det djup, den enkelhet och på samma gång öfversvallande rikedom, med hvilken han öfverallt förmår tala om, för att nu begagna hans egna ord, »Guds faderliga godhet och barmhärtighet i öfverensstämmelse med kärleksreligionens väsende». Denna grundton klingar öfverallt igen, vare sig han utreder försynstron eller försoningstron, allra främst kanske i den hart när klassiska tolkningen af den tredje artikeln. Med anknytning till gamla teologiska termer formuleras här den antydda hufvudtanken så: »Där evangeliet själft får utföra sitt verk — — kommer den alltigenom förekommande nådens art till uppenbarelse; och förkastelsedomen går öfver begreppet 'den förberedande nåden', ej mindre än öfver begreppet 'den samverkande nåden'. Allt Andens verk är just ett den verkande nådens verk, både i begynnelsen, fortsättningen och fulländningen, likavisst som det alltigenom är ett verk, däri vår frihet på hvar punkt tages i anspråk». (Den apostoliska tron, tredje artikeln, sid. 193.)

Fråga vi om betingelserna för och rättmätigheten af detta, vi kunna säga »evangeliska» grunddrag, så må framför allt två ting observeras. Först detta: att detta evangeliska grunddrag icke vunnits på det sättet, att begynnelsen på den väg till gudsgemenskap, som för alla skulle vara lika, gjorts så lätt som möjligt. *En* betingelse är i stället öfvervinnandet af själfva denna schematiskt mekaniserade tanke på vägen till gudsgemenskap såsom en uniform väg. Att därmed verkligen förutsättningen är gifven för att komma ut ur det dilemma, där betonandet

af nåden för till ett afkortande af det etiska krafvet och tvärtom, blir emellertid först klart, när vi ytterligare stanna inför Pehr Eklunds djupa inträngande i hvad denna »nåd» verkligen är: ett rent personligt förhållande, hjärtelaget uppenbart i Kristus, vår Herre. Är nu förhållandet till honom icke *blott* förhållandet till hans i det förgångna utförda verk, utan tillika ett personligt samtidighetsförhållande (jfr t. ex. Den apostoliska tron, andra artikeln, sid. 41 ff.), så är ej längre någon risk för att talet om den oförskyllda nåden skulle kunna föra till eller förenas med en afprutning af det etiska krafvet — den måste då i stället förenas med detta sedliga kraf, fattadt i dess högsta skärpa. Det blir nämligen då fullt klart — något som Pehr Eklund ofta också ger uttryck åt — att det evangeliska trosbegreppet står i ett ovillkorligt ömsesidighetsförhållande till det sedliga krafvet; tro korresponderar med ånger och växt i tro är tillika alltid växt i medvetet ansvar och sedligt lif.

Från denna utgångspunkt kan Pehr Eklund utan all schematisering tala såväl om det kristna lifvets kriser och djupaste erfarenheter som ock om »barnabegynnelsens» rätt eller hvad han, med den honom kännetecknande anknytningen till kyrkohögtiderna, kallar »det jultidsartade» i kristendomen. »Det är», heter det med några synnerligen karakteristiska ord ur hans Evangelisk Fadervårsdyrkan, »plats för en oändlighet af *grader*, från den lägsta till den högsta; man tänke på det trefaldiga kom! julens, påskens, pingstens; men alltid med *samma evangeliska innehåll*, nämligen utkorelse till barnaskap med dess saliga förmåner och ej mindre saliga uppgifter; desslikes alltid så att *hela* vår helgelse består i den hjärteställning, hvarigenom vi, förnimmande Guds röst, förvissas om att vara Guds utkorade barn i den Enföddes gemenskap och för hans skull». (Evangelisk Fadervårsdyrkan, sid. 276.)

Lockande vore nu att med denna utgångspunkt följa Pehr Eklund till hans framställning af de dogmatiska hufvudbegreppen och se hur han därvid i stark koncentration kring

det väsentliga skärper örat för det som är renast evangeliskt eller till hans kritiska granskning af hvad som i olika afseenden — såsom »lagiskt, skolmässigt eller naturartadt» — är mindervärdigt gentemot den evangeliska kristendomens art. När jag nu måste stanna här, så är dock det som sagts tillräckligt för att motivera det uttalandet, att Pehr Eklund just med hänsyn till själfva det kongeniala inträngandet i och fullföljandet af den evangeliska arten öfverträffar de mera betydande riktningarna inom den samtida tyska teologien, vare sig vi tänka på Erlangerteologien med dess fortsättning ut i våra dagar eller på linjen Ritschl—Herrmann, hvilken senare i jämförelse med Pehr Eklund lider af den bristen att allt för sent knyta sammanbandet mellan de religiösa och sedliga tankarna.

Om ett evangeliskt dogmatiskt arbete med goda skäl bör kunna anknyta till den lundensiska traditionen i hvad som rör dogmatikens allmänna orientering, så gäller detsamma alltså icke mindre med hänsyn till hvad som för denna tradition alltmer blifvit det behärskande tankeinnehållet. Ty någon djupare uppgift kan en evangelisk dogmatik icke ha än att mottagande, eröfrande och kritiskt sofrande inträngа i den evangeliska kristendomens art. Och tacksamheten mot de eröfringar som här gjorts blir icke mindre därför, att det för en evangelisk dogmatik gifvetvis aldrig kan vara fråga om blotta återgifvandet af redan gifna bestämningar utan alltid om forskandet i en andlig verklighet, hvilkens innehåll är och skall förblifva af outtömlig art.

Gustaf Aulén.
